



La crítica de Agustín de Hipona a la filosofía en *De civitate Dei*

Patricio Domínguez Valdés¹

Recibido: 12 de noviembre de 2015 / Aceptado: 6 de abril de 2016

Resumen. Este artículo reconstruye panorámicamente la posición de Agustín de Hipona con respecto a la filosofía en la obra *De civitate Dei*. Sostiene que la valoración y el reproche que le hace Agustín a los *platonici* descansan en último término en un concepto de filosofía tomado del mismo platonismo y re-interpretado según textos bíblicos que enfatizan la centralidad de la mediación y el culto para alcanzar la *beata vita*.

Palabras claves: Agustín de Hipona; *La ciudad de Dios*; filosofía; platonismo; felicidad.

[en] Augustine of Hippo's Critique of Philosophy in *De civitate Dei*

Abstract. This article reconstructs panoramically the position of Augustine of Hippo towards philosophy in his work *De civitate Dei*. It holds that the judgement and criticism made by Augustine to the *platonici* rest ultimately on a concept of philosophy taken from Platonism itself and re-interpreted according to biblical texts which emphasize the centrality of mediation and cult to achieve the *beata vita*.

Keywords: Augustin of Hippo; *The City of God*; philosophy; platonism; happiness.

Sumario. 1. Introducción; 2. Elogio del platonismo; 3. Mediación de los demonios; 4. El platonismo como la filosofía de la *civitas diaboli*; 5. La ineficacia de la filosofía; 6. Filosofía como *amor rectus*; 7. Conclusión; 8. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Domínguez Valdés, P. (2017): "Las építores epicúreas: destinatarios, funciones y problemas", en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (1), 65-84.

¹ Universidad de los Andes, Chile
jpdominguez@miuandes.cl

1. Introducción

El propósito del siguiente artículo es reconstruir la crítica de Agustín de Hipona a la filosofía en probablemente su obra más importante en este respecto: *De civitate Dei contra paganos*². He escogido la palabra “crítica” deliberadamente, pues en sentido clásico “crítica” significa juicio o discernimiento, lo cual puede implicar tanto el reproche (la “crítica” en el lenguaje corriente) como la valoración positiva. En efecto, la crítica a la filosofía por parte de Agustín puede ser desconcertante³, pues a veces acusa a la filosofía de ser diabólica⁴, mientras que otras veces la alaba y la identifica con el cristianismo o la considera un preludio de éste⁵. Sostendré que esta doble actitud de Agustín hacia la *philosophia* no descansa en una ambigüedad o en una mera preferencia de un “sistema” (i.e. el platonismo) por sobre otro, sino en un concepto sistemático de *philosophia* como actividad salvífica, en donde la orientación de la voluntad (*voluntas*) juega el papel principal.

El concepto antiguo de filosofía como actividad salvífica o como *modo de vida*⁶ contiene numerosas variantes. Agustín en *civ.* ejerce una crítica a la variante (neo) platónica de esta tradición, la cual, sin abandonar las implicancias ético-políticas de una vida filosófica, enfatiza el aspecto contemplativo-místico de la misma.⁷ En este artículo me concentraré principalmente en ese aspecto contemplativo-místico.

He dividido este artículo de acuerdo a un criterio temático y no lineal, es decir, no haré un seguimiento de la crítica agustiniana a través del transcurso de la obra, sino que dividiré esta crítica en *temas* que refieren a textos muy diversos dentro de la misma y de otras obras del corpus agustiniano.⁸

² En efecto, como señala Catapano, *De civitate Dei* es la obra de Agustín en donde aparece la mayor cantidad de veces el término *philosophia* y sus derivados (193 de 602 veces en la *opera omnia*, es decir, *De civitate Dei* reúne el 32 % de la obra total) Cf. los gráficos en Catapano, G. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De vera religione*. Roma, 2001, p. 313). A lo largo del presente trabajo se cita a Agustín según las ediciones más actualizadas a la fecha, y conforme a las abreviaciones del *Augustinus-Lexikon*, que para efectos del presente artículo se trata de las siguientes: *Acad.* (*Contra Academicos*), *beata v.* (*De beata vita*), *civ.* (*De Civitate Dei*), *conf.* (*Confessiones*), *div. qu.* (*De diversis quaestionibus octoginta tribus*), *doctr. chr.* (*De doctrina christiana*), *ep.* (*epistulae*), *Io. ev. tr.* (*In Iohannis Evangelium tractatus*), *ord.* (*De ordine*), *s.* (*Sermones*), *trin.* (*De Trinitate*), *vera rel.* (*De vera religione*).

³ Cf. en este sentido Crouse, R. “Paucis mutatis verbis. St. Augustine’s Platonism” en Dodaro, R/ Lawless, G (Eds.) *Augustine and his Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner*. Londres / Nueva York 2000, pp. 37-41.

⁴ Cf. *civ.* VIII, 5.

⁵ Cf. *civ.* XVIII, 41.

⁶ Para este concepto de filosofía aplicado a Agustín, Cf. Catapano, G. “Filosofía, Idea di” en n A.D. Fitzgerald (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, edizione italiana a cura di L. Alici e A. Pieretti, Roma: Città Nuova, 2007, pp. 730-733.

⁷ En este sentido, Agustín interpreta el “giro práctico” de la filosofía socrática como un medio de purificación de la mente para aquellos que intentaba elevarse a lo divino, cf. *civ.* VIII 3: *nolebat inmundos terrenis cupiditatibus animos se extendere in diuinā conari [...] unde non eas (= las causas sumas de las cosas) putabat nisi mundata mente posse comprehendere; et ideo purgande bonis moribus uitae censabat instandum*. F. asimismo el tratamiento plotiniano de las virtudes como medios catárquicos en *Enéadas* I 2, 3, 12-19; I 2, 6, 20 – I 2, 7, 13.

⁸ Para un tratamiento lineal de la noción de *philosophia* en *civ.* (específicamente los primeros tres libros) cf. Catapano, G. “I philosophi nei primi tre libri del *De civitate Dei*” en *Studia Ephemeridis Augustinianum* 86. *Lettura del De Civitate Dei I-X*, Roma 2003, pp. 79-90. Catapano es autor además de una imponente monografía sobre el tratamiento bibliográfico moderno del concepto de filosofía en Agustín: *L’Idea di Filosofia in Agostino. Guida Bibliografica*. Padova 2000.

2. Elogio del platonismo

Entre los padres de la Iglesia el platonismo fue la escuela de filosofía recibida con más simpatía⁹. En efecto, muchas doctrinas centrales del platonismo, como la existencia de un ser supremo perfecto y providente, la inmortalidad del alma o el rechazo del hedonismo fueron considerados un terreno común entre éste y el cristianismo. Agustín puede bien ser considerado parte de este movimiento de “platonismo cristiano”¹⁰, toda vez que él mismo consideraba al platonismo, tanto en su juventud como en su madurez, como un factor decisivo en su rechazo definitivo del maniqueísmo y su conversión a la *vera religio*¹¹. Como es bien sabido, el enigma existencial del origen del mal (la pregunta: *unde malum?*) movió a Agustín a buscar una solución entre los maniqueos, quienes sostenían que el mal era una entidad (*natura*); más concretamente, una entidad material (*moles*) en eterno conflicto con otra sustancia igualmente material, el bien. Tanto el bien como el mal eran, según la teoría maniquea, dos principios divinos o dioses que causaban, respectivamente, el bien moral y el mal moral¹².

Aunque Agustín nunca se mostró completamente satisfecho con esta respuesta a la pregunta por el origen del mal, con todo, no era capaz (según él mismo relata en *conf.* VII) de proponer una solución más acertada, pues todavía no había abandonado la cosmovisión materialista que no le permitía pensar a Dios sino como un ente material que todo lo penetraba, “como un mar que se extiende en todas las dirección a través de un espacio inmenso”¹³. Viviendo en Milán como profesor de retórica, comenzó a frecuentar el círculo religioso e intelectual del Obispo Ambrosio y a estudiar la doctrina contenida en ciertos *libri platoniorum*, que lo ayudaron a pensar la relación entre cristianismo y la sabiduría (buscada desde su juvenil lectura del *Hortensio*) como compatibles. La sabiduría platónica que halló en el círculo de Milán lo impulsó a refutar la visión material-dualista de los maniqueos y a adoptar una radicalmente diferente. Estos libros platónicos le enseñaron “mediante muchos y diferentes argumentos” (*multis et multiplicibus rationibus*), si confiamos en el relato retrospectivo de *conf.* VII, 9, 13, una serie de doctrinas cristianas referidas al ser de Dios y a la dependencia ontológica del hombre: le enseñaron “no con las mismas palabras, pero lo mismo <en el fondo>” que los primeros versos del Evangelio de San Juan, salvo que el Verbo de Dios se encarnó y padeció por la redención del género humano, entre otras doctrinas conexas con ésta¹⁴. El encuentro con esta sabiduría, dice el Hiponense, lo exhortó a “volver a sí mismo” y comprender que

⁹ Cf. Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy*. Routledge, 1983, pp. 13-19; Kobusch, T. *Christliche Philosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006, pp. 19-20. A partir de aquí, utilizaré el término platonismo y sus derivados no en sentido técnico actual, sino tal como los usaba Agustín, mentando con ello una continuidad entre el pensamiento de Platón y quienes llamamos desde el siglo XVIII “neoplatónicos”, como Plotino y Porfirio; cf. a este respecto *Acad.* III 3, 18, 41.

¹⁰ Para un uso matizado de esta noción, cf. Pannenberg, W. “Christentum und Platonismus. Die kritische Rezeption Augustins in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige christliche Denken” en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 96, 1985, pp. 147-161.

¹¹ Cf. *beata* v. I, 5; *conf.* VII, 9, 13ss.

¹² Para un análisis histórico de las fuentes maniqueas de Agustín, cf. Drecoll, V.; Kudella, M. *Augustin und der Manichäismus*. Mohr Siebeck, 2011, pp. 9-86.

¹³ *conf.* 7, 5, 7: tamquam si mare esset ubique et undique per immensa infinitum solum mare.

¹⁴ Cf. Juan I, 1-5; 9-10. Para ver los paralelismos textuales entre los textos de San Juan y la epístola a los Filipenses y Plotino, cf. Solignac, A., *Les confessions*, en *Oeuvres de Saint Augustin*, t. 13/14 Bibliothèque Augustinienne, París, 1962, pp. 683-690.

Dios es el creador todopoderoso y transcendente del mundo, la *summa essentia*, el origen y fuente de la verdad, del bien y de la belleza; que Dios engendra un *verbum*, mediante el cual crea el mundo según paradigmas eternos; que la creación es en sí misma algo bueno, de suerte que el mal es una privación parasitaria del bien, y que los males jamás hacen mella en el *ordo* del universo¹⁵.

Todas estas adquisiciones filosóficas¹⁶, que corresponden a doctrinas neoplatónicas típicas (independientemente de si se pueden reconducir a fuentes porfirianas o plotinianas) le insuflaron a Agustín un cierto optimismo con respecto a la continuidad entre platonismo y cristianismo. En su obra temprana *De vera religione*, por ejemplo, el joven Agustín enumera las numerosas coincidencias entre el Evangelio y las doctrinas de los *platonici*, y llega a decir que éstos se harían cristianos si tan sólo “cambiasen algunas pocas palabras y sentencias” (*paucis mutatis verbis atque sententiis*)¹⁷. Más aún: si Platón estuviese vivo, dice Agustín, se habría convertido al cristianismo, como muchos paganos¹⁸. El tono optimista de Agustín se puede deber, en parte, a la proximidad de su conversión y también al hecho de que el destinatario de la obra fuese un pagano, Romaniano, el mismo de *Contra Academicos*. En efecto, en *Contra Academicos* encontramos también el mismo énfasis en la continuidad entre lo que Agustín llama “filosofía destilada” (*philosophia eliquata*)¹⁹ y el cristianismo. La *philosophia* no entraría en conflicto con la advertencia de San Pablo contra “la filosofía de acuerdo a los elementos del mundo” (Col 2, 8), pues, como asegura Agustín en esta época, la advertencia paulina se dirige contra la filosofía de este mundo, es decir, contra el materialismo, y no contra el platonismo, que es la filosofía del “otro mundo”, *i.e.* del *mundus intelligibilis*, sólo accesible a las almas purificadas²⁰.

Si nos volvemos ahora a la disposición del viejo Agustín hacia el platonismo en *De civitate dei*, encontramos un panorama muy distinto²¹. Aquí Agustín ya no habla de *paucis mutatis verbis atque sententiis*, sino de una diferencia *multis rebus magnisque* entre cristianismo y platonismo²². La distancia entre cristianismo y platonismo se plantea ya en el primer libro de la obra de manera programática, cuando Agustín

¹⁵ *conf.* VII 10, 16-26. Para la discusión en detalle acerca de estos ascensos filosóficos, cf. Courcelle, P. *Recherches sur Les Confessions de Saint Augustin*, Paris², 1968, pp. 157ss. y O'Donnell, J. *Augustine Confessions*. Oxford University Press, Oxford, 1999, t. III, pp. 434ss.

¹⁶ Excluyendo, naturalmente, la doctrina de la encarnación por la *salus populi*.

¹⁷ *vera rel.* 4, 7. Cf. *ep.* 118, 3, 21: Ex quo intellegitur ipsos quoque platonicae gentis philosophos, paucis mutatis quae christiana improbat disciplina, invictissimo uni regi christo pias cervices oporteresubmittere, et intellegere verbum dei homine indutum, qui iussit, et creditum est quod illi vel proferre metuebant.

¹⁸ *vera rel.* 3, 3-4: Si enim Plato ipse viveret, et me interrogantem non aspernaretur, vel potius, si quis eius discipulus eo ipso tempore quo vivebat, cum sibi ab illo persuaderetur [...] per totum orbem terrarum missi electi viri, virtutibus atque sermonibus divini amoris incendia concitarunt; si confirmata saluberrima disciplina, illuminatas terras posteris reliquerunt

¹⁹ Para esta expresión, cf. Fuhrer, T. *Augustin Contra Academicos. Bucher 2 und 3, Einleitung und Kommentar*. Berlin 1997, p. 45 y Catapano, G. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De vera religione*. Roma 2001, pp. 156-158.

²⁰ *Acad.* III, 19, 42. La misma interpretación aparece en *ord.* I, 11, 32, en conexión con las palabras de Cristo *regnum meum non est de hoc mundo* (Juan 18, 32).

²¹ Sin embargo, no hay que omitir que ya en esta concepción más “optimista” y platonizante, Agustín menciona explícitamente el conflicto entre platonismo y fe cristiana. En *De vera religione* 4, 7 señala que muchos *platonici* no han dado el paso hacia la fe y menciona los típicos vicios que subyacerían a esta actitud: soberbia (*superbia*) envidia (*invidia*) y curiosidad en la consulta de los demonios (*curiositas in percontandis daemonibus*). La censura a los platónicos de las obras más tardías (verbigracia *conf.* VII, *civ.* VII-X, *Io. ev. tr.* II, 4) está anticipada aquí.

²² *civ.* VIII, 13.

reconoce la cercanía de aquellos filósofos que “brillan con la gloria más ilustre” con los cristianos en lo que concierne a la inmortalidad del alma, la creación y la providencia de Dios, pero a la vez asegura que ha de refutarlos en muchos otros temas por el bien de la *civitas Dei*²³. Sin embargo, sin importar cuán distante se volvió Agustín en su madurez hacia el platonismo en contraste con el entusiasmo de los primeros años, existe, sin duda alguna, un núcleo de profunda y sincera alabanza a la filosofía platónica, o como diría Agustín, de la *filosofía* a secas. ¿A qué viene esta distinción entre filosofía platónica y filosofía a secas? Hemos de recordar que para Agustín, las doctrinas verdaderas de los *platonici* no eran propiedad exclusiva de Platón y sus seguidores, sino que pertenecían a todos aquellos que han logrado la *sabiduría* entre los diferentes pueblos y naciones, como los egipcios, persas, galos o hispanos²⁴. En una obra temprana dice el Hiponense en el mismo tenor, que la doctrina de las *ideae* no pertenece únicamente a Platón, sino a todos los sabios de la tierra, y que el mérito de Platón fue haber acuñado el término *idea*²⁵. Por ello es que a menudo el término *platonici* es equivalente con *philosophus* a secas²⁶. La razón de porqué Agustín decide debatir con los sabios platónicos y no con los sabios egipcios o galos consiste meramente en que, para Agustín, las *fuentes* platónicas son las más accesibles y divulgadas de todas.²⁷

Para el Agustín de *civ.*, así como para el joven Agustín²⁸, el platonismo representa la síntesis de los logros pasados en sabiduría teórica y práctica²⁹. De acuerdo a la versión agustiniana de la historia (griega) de la filosofía, la *philosophia* nació como una actividad para lograr la felicidad (*beata vita*) en dos escuelas diferenciadas geográficamente, a saber, la escuela jónica y la escuela italiana, cuyo principal foco

²³ *civ.* I, 36: ut et contra philosophos in ea disseratur, non quoslibet, sed qui apud illos excellentissima gloria clari sunt et nobiscum multa sentiunt, et de animae immortalitate et quod Deus verus mundum condiderit et de providentia eius, qua uniuersum quod condidit regit. Sed quoniam et ipsi in illis, quae contra nos sentiunt, refellendi sunt, deesse huic officio non debemus, ut refutatis impiis contradictionibus pro uiribus, quas Deus impertiet, asseramus ciuitatem Dei.

²⁴ *civ.* VIII, 9. Cf. en este respecto Regen, F. “Augustins Darstellung des Platonismus am Anfang des 8. Buches der Civitas Dei” en H.-D. Blume/F. Mann (eds.) *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*. Münster, 1983 (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 10), pp. 208-227.

²⁵ *div. qu.* 46, 1: ideas Plato primus appellasse perhibetur. non tamen si hoc nomen antequam ipse institueret non erat, ideo uel res ipsae non erant, quas ideas uocauit, uel a nullo erant intellectae; sed alio fortassis atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt; licet enim cuique rei cognitae, quae nullum habeat usitatum nomen, quodlibet nomen imponere. Nam non est uerisimile sapientes aut nullos fuisse ante Platonem aut istas quas Plato, ut dictum est, ideas uocat, quaecumque res sint, non intellexisse, siquidem tanta in eis uis constituitur.

²⁶ Agustín usa el término *philosophus* también refiriéndose a otras escuelas distintas de la platónica (cf. *civ.* VIII 5; XIX 1) al hablar de *philosophi* materialistas como Anaxímenes, los estoicos o los epicúreos, pero en ese caso señala que no se trata de un uso filosófico en sentido estricto, sino meramente convencional (cf. *civ.* VIII, 1). Lo mismo vale, por ejemplo, para el sustantivo *doctrina* (cf. *ep.* 233).

²⁷ *civ.* VIII, 10, 2: quia eorum sunt litterae notiores. Cf. Svensson, M. “San Agustín y la filosofía como ingenuidad institucionalizada” en *Razón y tradición. Estudios en honor a Juan Antonio Widow*. Viña del Mar, 2011. vol. 1, p. 56.

²⁸ Cf. *Acad.* III, 37: Igitur Plato adiciens lepori subtilitatis Socraticae quam in moralibus habuit, naturalium diuinorumque rerum peritiam, quam ab eis quos memoravi diligenter acceperat; subiungensque quasi formatricem illarum partium, iudicemque dialecticam, quae aut ipsa esset, aut sine qua sapientia omnino esse non posset; perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam, de qua nunc disserere tempus non est.

²⁹ *civ.* VIII, 4: Itaque cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars eius activa, altera contemplativa dici potest (quarum activa ad agendam vitam, id est ad mores institutos pertinet, contemplativa autem ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam veritatem): Socrates in activa excelluisse memoratur; Pythagoras vero magis contemplativae, quibus potuit intelligentiae uiribus, instituisse. Proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est; tertiam rationalem, qua uerum determinatur a falso.

de atención eran las cuestiones físicas de tipo teórico³⁰. Luego apareció Sócrates, “quien es recordado como el primero en dirigir los esfuerzos de la filosofía hacia la corrección y regulación de las costumbres” (*philosophiam ad corrigendos componendosque mores*)³¹. Entre los discípulos de Sócrates, fue Platón quien “brilló con una gloria tan ilustre que eclipsó completamente a todos los demás”³². Según Agustín, el gran mérito de Platón fue el combinar el estudio teórico de la naturaleza, heredado de las escuelas jónica e italiana, con la filosofía moral socrática. Platón habría conectado la idea socrática de la necesidad de purificarse moralmente para ver a Dios con los logros especulativos del itálico Pitágoras³³. Los discípulos de Platón, por consiguiente, habrían llegado a un idea favorable de la *vera religio*, según la cual Dios es el fin supremo de la vida humana y quizá (*fortassis*) es, para expresarlo en la triple división de la filosofía en *naturalis*, *rationalis* y *moralis*³⁴, “la causa del ser, la razón del entender y el orden del vivir” (*causa subsistendi, ratio intelligendi, ordo vivendi*)³⁵. Más aún: los *platonici* creen que el verdadero filósofo (*verus philosophus*) es quien imita, conoce y ama a Dios, logrando la *beatitudo* por participación en él.³⁶ Todo esto le basta a Agustín para reconocer que los platónicos son quienes se han acercado más (*propinquiore*) a los cristianos: “nadie se ha acercado más a nosotros que éstos”³⁷. Al tener en vista esta notable cercanía que ve Agustín entre cristianismo y platonismo, no debemos olvidar que para el Hiponense, así como para muchos padres, era un dato más que probable el que Platón se encontraba bajo el influjo de la Biblia.³⁸ Por ello no es extraño que Agustín considere que la proximidad entre cristianismo y platonismo sea de tal suerte cercana, que admita que ellos hayan poseído una cierta noción de la *trinitas* y que hayan atisbado la posibilidad de la resurrección de la carne³⁹. No obstante, la interpretación platónico-cristiana del concepto de filosofía como *amor* de Dios, cuya data puede trazarse hasta sus diálogos tempranos (Cf. *Acad.* II, 3, 7.), es a la vez la clave para comprender la dura censura a los *platonici* en los libros VIII-X de *De civitate Dei*.

³⁰ *civ.* VIII, 3: cum ante illum omnes magis physicis, id est naturalibus, rebus perscrutandis operam maximam impenderent.

³¹ Cf. *civ.* VIII, 5. El parentesco con el famoso texto de *Tusculanae Disputationes* 5, 4 de Cicerón salta a la vista.

³² *civ.* VIII, 4: Sed inter discipulos Socratis, non quidem immerito, excellentissima gloria claruit, qua omnino ceteros obscuraret, Plato.

³³ *civ.* VIII 4: Socrates in actiua excelluisse memoratur; Pythagoras uero magis contemplatiuae, quibus potuit intellegentiae uiribus, instituisse. proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur

³⁴ Para la aplicación de este esquema tripartito por parte de los padres de la a la Sagrada Escritura, cf. Kobusch, T. *Christliche...* pp. 60-63.

³⁵ Para los orígenes estoicos de esta noción cf. Ierodiakonou, K. “The Stoic division of Philosophy” en *Phronesis* 38, 1993.

³⁶ *civ.* VIII, 5; para un análisis esquemático de las coincidencias que ve Agustín entre el cristianismo y los *platonici* en *civ.* cf. Fuhrer, T. “Die Platoniker und die civitas dei (Buch VIII-X)” en Horn, C. (Ed.) *Augustinus. De civitate dei*. Akademie Verlag, Berlín 1997, pp. 89-90.

³⁷ *civ.* VIII 5: nulli nobis quam ist propius accesserunt.

³⁸ Cf. *civ.* VIII, 11; *doc. chr.* II, 43. Por ello no es completamente adecuado plantear, sin más, que los hallazgos de Platón son *independientes* de la revelación, como hace Brachtendorf, J. “Augustine on the Glory and Limits of Philosophy” en Cary et al. (ed) *Augustine and Philosophy*. Lexington Books, 2010, p. 4.

³⁹ Cf. *civ.* XXII, 26ss; X 30. La idea de que la filosofía pagana preconizaba la doctrina de la resurrección es frecuente en otros padres de la Iglesia, cf. Kobusch, T. *Christliche...* p. 43.

3. Mediación de demonios

Si, según Platón, la filosofía consiste en el *amor dei* y “nadie ha llegado más cerca de nosotros <los cristianos> que los *platonici*”⁴⁰, entonces, ¿por qué la relación entre los *platonici* y el cristianismo no es todo lo armoniosa que podría ser? La respuesta de Agustín tiene como eje el concepto estrechamente ligado al de filosofía: el concepto de *mediación*. El concepto de mediación, según la interpretación de Agustín, nace en el sistema platónico para resolver una tensión inherente a la filosofía, *i.e.* a la tendencia o amor (*studium, amor*) a la *sapientia*, que es algo que el hombre desea con todas sus fuerzas, pero que a la vez se encuentra fuera de su alcance. Frente a esta tensión esencial de la *philosophia*, Agustín cree, como bien señala Madec, que no hay espacio para una “neutralidad filosófica”: o el platónico opta por la mediación de Cristo o por la mediación de los demonios.⁴¹ Esta tensión se explica a partir de dos elementos: (1) En primer lugar, Agustín insiste la diferencia radical ontológica entre el hombre y Dios⁴². Dios es espiritual, el hombre es corporal; Dios es inmutable, el hombre es mutable; Dios es eterno, el hombre es temporal.⁴³ “¿Quién más lejos, más apartado de Dios que el hombre?” exclama el Obispo de Hipona ante su grey.⁴⁴ En segundo lugar, para Agustín (quien cree seguir en esto no sólo a los platónicos, sino a *todas* las escuelas filosóficas de la antigüedad) todo hombre está dotado de una tendencia ineludible hacia la *beata vita*⁴⁵. Esta tendencia, que las diferentes escuelas filosóficas resuelven de distintas maneras –erradamente, en el caso de los estoicos y epicúreos, según nuestro autor–⁴⁶, Agustín lo hace, en continuidad con los platónicos, afirmando que su satisfacción sólo se encuentra en “gozar de Dios” (*deo frui*) o en la “adhesión a Dios” (*Deo adhaerere*, cf. Salmo 72, 28). Para parafrasear las famosas palabras de apertura de las *Confesiones*, el corazón del hombre no encuentra la felicidad hasta descansar en Dios (*conf.* I, 1, 1.). ¿Cómo podemos lidiar con estas dos doctrinas? ¿Cómo hacer compatible el hecho de que entre Dios y el hombre hay un hiato insalvable porque el hombre habita en la *regio dissimilitudinis*⁴⁷ y que a la vez exista una tendencia eudemonística universal que impela al hombre a buscar en Dios la *quietas* que tanto anhela? Agustín recuerda en variadas ocasiones un axioma de la escuela platónica: “la divinidad no trata con los hombres” (*deus non miscetur hominibus*), de suerte que la única conexión entre la ésta y los hombres debe tener lugar a través de demonios intermediarios, a quienes hay que ofrecer sacrificios⁴⁸. Aunque Agustín no suscribe este axioma, con todo, cree

⁴⁰ *civ.* VIII, 5: Nulli nobis quam isti propius accesserunt.

⁴¹ Madec, G. *Saint Augustin et la philosophie : notes critiques*. Paris 1996, pp. 22-23: “Il n’y a pas, dans l’esprit d’Augustin, de neutralité philosophique : il y a, d’une part, un platonisme que s’obstine dans le refus orgueilleux du Verbe et qui se dégrade en idolâtrie, et d’autre part, un platonisme qui confesse humblement l’humilité du Christ, Verbe incarné, et qui s’accomplit dans le christianisme.”

⁴² Como antecedente, cf. *Timeo* 28c.

⁴³ Cf. *civ.* VII, 29; *trin.* V, 2.

⁴⁴ s. 171, 3: quid tam longinquum, quid tam remotum, quam deus ab hominibus, immortalis a mortalibus, iustus a peccatoribus? non loco longe, sed dissimilitudine.

⁴⁵ *civ.* 10, 1: Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines velle. Cf. también *conf.* X passim.

⁴⁶ Cf. *civ.* XIX, 1.

⁴⁷ Cf. *conf.* VII, 7, 16. Sobre el antecedente platónico de esta expresión, cf. TeSelle, E. “‘Regio Dissimilitudinis’ in the Christian Tradition and its Context in Late Greek Philosophy” en *Augustinian Studies* 6, 1975, pp. 153-179

⁴⁸ Cf. *civ.* VIII, 18; IX, 1. Cf. Apuleyo, *De deo socr.* 4, 6; Jámblico, *De myst.* 3, 31. La frase original de Platón acerca de la imposibilidad de la divinidad de entrar en contacto con los hombres se encuentra en *Banquete* 203a.

que este es la expresión errada de una verdad que intenta remediar la tensión real entre (i) la vocación eudemonística universal del hombre y (ii) la distancia insalvable entre Dios y el hombre. Esta tensión conduce a afirmar que “es necesario que haya un mediador” (*opus est...mediatore*)⁴⁹. Tanto cristianos como platónicos están de acuerdo en que, a fin de lograr el cometido de la filosofía, *i.e.* el ascenso hacia Dios, necesariamente hay que acudir a una instancia intermedia que pueda ser usada como “escalinata” entre ambos polos.

En este punto aparece el disenso entre ambas posiciones: ¿qué tipo de mediación es preferible? Según la doctrina del platónico Apuleyo, la *mediatio* debe darse a través de los demonios, cuya naturaleza consiste en ser “de género animado, de alma pasiva, de mente racional y de duración eterna”⁵⁰. Si, de acuerdo con el testimonio de un conspicuo representante de la demonología platónica, tal es la índole de los demonios mediadores, entonces para Agustín se sigue que los *platonici* han elegido la mediación incorrecta, es decir, que han optado por una mediación no hacia la *beatitudo*, sino hacia la *miseria*. Un verdadero *medius* entre dos extremos, señala Agustín, debe participar en cierto modo de ambos extremos, pues de otra manera no habría conexión alguna, es decir, no habría mediación alguna. Los demonios, por ende, deben participar tanto de lo humano como de lo divino. Ahora bien, si consideramos que, según Apuleyo, los demonios están dotados de un “alma pasiva” (*animo passivo*), esto quiere decir que pueden padecer (*pati*) *perturbationes*, tal como padecen los hombres. Si el género humano es miserable en parte porque se halla bajo el dominio de emociones irracionales que lo agitan, entonces ¿cómo pueden ser los demonios mediadores hacia la felicidad, si ellos mismos son infelices? (*civ. IX, 13.*). Los demonios efectivamente serían mediadores, pero mediadores hacia una “infelicidad eterna” (*eterna miseria*), puesto que comparten la miseria con los hombres y la eternidad con la divinidad⁵¹. Según Agustín, el único *mediator* que realmente cumple las condiciones de mediación anheladas por los mismos *platonici* es Cristo, quien comparte con nosotros nuestra condición mortal y al mismo tiempo es Dios⁵². Un mediador tal “nos brinda un auxilio verdaderamente divino para limpiarnos y liberarnos” (*mundandis liberandisque nobis vere divinum praebeat adiutorium*)⁵³. Como señala Guretzki, Agustín acepta de buena gana la necesidad de un mediador en términos neoplatónicos y al mismo tiempo colige de allí la conclusión cristiana de que “el único mediador entre Dios y el hombre es el hombre Jesucristo” (I Tim 2, 5)⁵⁴.

Sobre los sacrificios a las divinidades cf. *civ. VIII, 12, 28*; los antecedentes en Platón se hallan en *Leyes*, IV, 716dss; VIII, 828a ss.

⁴⁹ *civ. IX, 17.*

⁵⁰ *civ. IX, 8* (Cf. Apuleius, *De deo socr.* 13): *daemones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aëria, tempore aeterna.*

⁵¹ Para un análisis más detallado de la argumentación de Agustín, cf. Guretzki, D. “The Function of ‘Mediator’ in St. Augustine’s *De civitate Dei*, Book IX” en *Hirundo: The McGill Journal of Classics* 1, 2001, pp. 62-75.

⁵² La contraposición entre mediación demoniaca (neoplatónica) y mediación cristiana está tratada también en *conf. X, 42, 67.*

⁵³ *civ. IX, 8.*

⁵⁴ Guretzki, “The function...”p. 70. Agustín, en base al texto paulino, rechaza toda posibilidad de que exista otra mediación religiosa hacia Dios que no fuese exclusivamente el *homo Christus Iesus* (cf. *ep. 166, 2, 5*: *Certus etiam sum animam nulla Dei culpa, nulla Dei necessitate vel sua, sed propria voluntate in peccatum esse collapsam: nec liberari posse de corpore mortis huius vel suae voluntatis virtute, tamquam sibi ad hoc sufficiente, vel ipsius corporis morte, sed gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum; nec omnino esse animam ullam in genere humano, cui non sit necessarius ad liberationem mediator Dei et hominum homo*

Según el parecer de Agustín, es imposible en este punto evadir la encrucijada: o se elige la mediación correcta de Cristo o se elige la mediación de los demonios. Platónicos como el *doctissimus* Porfirio, pese a superar a tantas mentes en penetración y erudición, optaron por la mediación de los demonios en vez de la mediación cristiana. Para Agustín, la preferencia de este tipo de *platonici* por la mediación de demonios está estrechamente conectada a las cuestiones fundamentales del culto (*cultus*) y en última instancia del amor (*amor*). Volvemos a estos temas en la quinta y última sección de este artículo.

4. El platonismo como filosofía de la *civitas diaboli*

Como dije anteriormente, el joven Agustín mostró un optimismo considerable acerca de la continuidad entre platonismo y cristianismo. Con la ayuda de Col 2, 8, identificaba a “la filosofía de este mundo” con el materialismo, asumiendo de este modo que el platonismo era “la filosofía del otro mundo”, es decir, del mundo inteligible⁵⁵. En *De civitate Dei*, por el contrario, el platonismo es tratado como una clase noble y honorable de *error*, o mejor dicho, como una posesión errónea de la verdad⁵⁶. Esto se hace evidente si analizamos el horizonte en el cual aparece el platonismo dentro de la obra y atendemos a la interpretación bíblica tomada de Rom 1, 10ss. que Agustín le aplica a los filósofos platónicos⁵⁷. En *civ.* I 36, exponiendo el programa de su *opus magnum et arduum*, Agustín afirma que los *pagani* que culpan al cristianismo por las desgracias de Roma se dividen en dos grupos: por un lado, quienes rinden culto a los dioses para obtener beneficios en esta vida, y por otro, quienes rinden culto a los dioses para obtener beneficios en la vida post-mortem⁵⁸. Los platónicos no escapan a este esquema: en efecto, pese a pertenecer a quienes creen en una vida después de la muerte, y en este respecto, parecen estar más cerca de los cristianos, con todo, siguen siendo politeístas, o, para decirlo en el lenguaje de Agustín, *idólatras* o *daemonicolae*⁵⁹. En efecto, para Agustín el culto a los dioses no es otra cosa que el culto a los demonios. Este principio extraído del Salmo 96,4 (*omnes dii gentium daemonia*)⁶⁰ le brinda a Agustín una clave para interpretar todo el decurso histórico del mundo pagano, de modo que cuando las fuentes paganas atestiguan la acción sobrenatural de “dioses” (apariciones en el campo de batalla, pronósticos del futuro, etc.), para Agustín no se trataría por lo general de ficciones narrativas, sino de la acción concreta de ángeles caídos. Así, por ejemplo, cuando Júpiter le

Christus Iesus. Quaecumque autem sine gratia Mediatoris et Sacramento eius, in qualibet corporis aetate, de corpore exierit, et in poenam futuram, et in ultimo iudicio recepturam corpus ad poenam. Si autem post generationem humanam, quae facta est ex Adam, regeneretur in Christo ad eius pertinens societatem, et requiem post mortem corporis habituram, et corpus ad gloriam recepturam. Haec sunt quae de anima firmissime teneo.) A este respecto es también interesante el intercambio epistolar con Longiniano, *ep.* 234-235.

⁵⁵ Cf. Catapano, G. “The Development of Augustine’s Metaphilosophy: Col 2:8 and the ‘Philosophers of this World’” en *Augustinian Studies* 38:1, 2007.

⁵⁶ Cf. *doc. chr.* II, 40, 164 donde los platónicos son llamados *inuisti possessores* de lo verdadero.

⁵⁷ Para una visión general del uso de la cita de Rom 1, 10, Cf. Madec, G. “Connaissance de Dieu et action de grâces” en *Recherches augustinienes* 2, 1962. Cf. también Brachtendorf, J. *Augustins Confessiones*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2005, pp. 132-133.

⁵⁸ *civ.* I, 36: qui... conantur asserer non propter vitae praesentis utilitatem, sed propter eam, quae post mortem futura est, colendo deos.

⁵⁹ Cf. *conf.* VIII, 2, 4; *spir. et litt.* 12, 19ss.

⁶⁰ *civ.* IX, 23. Cf. *enarr. In Ps.* 135, 3.

envía predicciones al general Sila acerca de su próxima victoria en la batalla contra Mitridates⁶¹, detrás del *simulacrum* de Júpiter habría una acción demoníaca⁶². Este principio se aplica en *De civitate dei* a toda las acciones sobrenaturales atribuidas a dioses o divinidades durante la historia pagana.

Ahora bien, el pecado propio de los demonios es la *superbia*. Este vicio, que consiste en un amor desordenado a la propia excelencia⁶³ y que está en la cúspide de los vicios⁶⁴, es aquello que caracteriza más propiamente a los *platonici* que, como Porfirio, no aceptan el hecho de la encarnación del *Verbum* y se transforman en *acerrimi inimici* del cristianismo⁶⁵. Según Agustín, Porfirio en realidad no tiene ninguna razón especulativa para rechazar la *asumptio hominis* más que su propia ceguera producto de la soberbia⁶⁶. Más allá del uso retórico del argumento ad hominem contra Porfirio, lo cierto es que a la base de la invectiva agustiniana en contra de quienes, pese a reconocer en Cristo a un *vir piissimus*⁶⁷ o de entusiasmarse especulativamente con algunos versículos del prólogo del Evangelio de San Juan (como el *platonicus* amigo de Simpliciano)⁶⁸, no aceptan mediante la fe el hecho de que es Dios mismo quien se encarna en Cristo, se halla una compleja argumentación teológico-epistemológica en cuyo seno se coordinan indivisiblemente elementos éticos y gnoseológicos⁶⁹.

Con todo, para Agustín es manifiesto que la *superbia* de los platónicos les entrega plena ciudadanía en la *civitas diaboli*. En efecto, la ciudad o comunidad de hombres que viven de acuerdo al *amor sui* y no de acuerdo al *amor Dei* conforman la “ciudad terrena” o “ciudad del diablo”, según la conocida sentencia de *civ. XIV*, 28: “dos amores fundaron dos ciudades: el amor propio hasta el desprecio de Dios <fundó> la ciudad terrena y el amor a Dios hasta el desprecio de sí misma <fundó> la celeste”⁷⁰. Como dije más arriba, Agustín interpreta el devenir del platonismo desde una *philosophia* potencialmente compatible con el cristianismo a ser una filosofía que fracasa en su intento de ascenso hacia Dios (y por ende, que fracasa en cuanto *filosofía*) a la luz de Rom 1, 18ss.

⁶¹ Cf. Cicerón *De divin.* I, 33, 72; Plutarco, *Sulla* 9.

⁶² Cf. *civ.* II, 24: Quid hic responderi potest, quare dii curauerint uelut felicia ista nuntiare, et nullus eorum curauerint Sullam monendo corrigere mala tanta facturum scelestis armis ciuilibus, qualia non foedarent, sed auferrent omnino rem publicam? Nempe intelleguntur daemones, sicut saepe dixi notumque nobis est in litteris sacris resque ipse satis indicant.

⁶³ Cf. las definiciones de *civ. XIV*, 3 y *Gen. ad litt.* 11, 14, 18.

⁶⁴ *civ.* 19, 25; c. *Iul.* 4, 16 f.

⁶⁵ s. 241, 7. Los estoicos son también descritos como filósofos cegados por el *stupor superbiae* en *civ.* XIX, 4.

⁶⁶ *civ.* 10, 29: Quid ergo est, quod, cum uobis fides christiana suadet, tunc obliuiscimini, aut ignorare vos fingitis, quid disputare aut docere soleatis? Quid causae est, cur propter opiniones uestras, quas uos ipsi oppugnatis, Christiani esse nolitis, nisi quia Christus humiliter uenit et vos superbi estis?

⁶⁷ Cf. *civ.* XIX, 23.

⁶⁸ Cf. *civ.* X, 29: Quod initium sancti Evangelii, cui nomen est secundum Iohannem, quidam Platonius, sicut a sancto sene Simpliciano, qui postea Mediolanensis Ecclesiae praesedit episcopus, solebamus audire, aureis litteris conscribendum et per omnes Ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat.

⁶⁹ Ha de notarse que Agustín hace en variados pasajes hincapié en que la condición *sine qua non* de la aceptación de un Dios humilde es la propia humildad del creyente. Al describir retrospectivamente su estado anterior a la conversión, dice el Hiponense que “no poseía a su Dios, Jesús, como un humilde al humilde” (non enim tenebam deum meum Iesum humilis humilem; *conf.* VII, 18, 24). Este y otros pasajes me han llevado a sostener la tesis de que la *humilitas* puede entenderse como base del conocimiento “por connaturalidad” de Dios. Cf. Domínguez, P. *Augustinus Philosophibegriff*. Schöningh, Paderborn 2016, pp. 175ss.

⁷⁰ *civ.* XIV, 28. Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei.

En este texto, citado repetidas veces por el Hiponense para dar cuenta del asenso filosófico desde lo sensible hacia lo inteligible⁷¹, San Pablo dirige un reproche sobre aquellos paganos, que pese a conocer “lo invisible de Dios mediante la creatura del mundo (*invisibilia eius a constitutione mundi*)” se envanecieron en este conocimiento, creyendo que este se debía a sus propios méritos y a su “propia fuerza” (*virtute propria*)⁷². El envanecimiento los movió a no dar culto a Dios, sino a los ídolos. En este punto, el platonismo para Agustín deviene en un error, no porque en sí mismo contenga una serie de doctrinas falsas, sino porque el *modo* u *orden* de contener estas doctrinas es erróneo o *injusto* (según la formulación paulina en Rom 1, 18⁷³). Dicho de otra manera: una doctrina puede ser, considerada en sí misma, verdadera, pero cuando está ordenada hacia algo no verdadero (en este caso, el *amor sui* y la consiguiente *mediatio* de los demonios), se vicia en sí misma por formar parte de un sistema viciado. El Hiponense expresa esta idea en el sermón 141 acerca de las palabras de Cristo en Juan 14, 6: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (*ego sum via, et veritas et via*). Según nuestro autor, los platónicos fueron capaces de reconocer a Dios como vida y como verdad, pero ignoraron el *camino* que lleva a él (*i.e.* Cristo mediador). Acto seguido, considera a los *platonici* justamente bajo el mentado prisma de Rom 1, 18ss., motejándolos, según la expresión de Colosenses, *philosophi huius saeculi* o, lo que es lo mismo, filósofos de la ciudad terrena:

Hubo filósofos de este mundo que vieron que Dios es una vida eterna, inmutable, inteligible, inteligente, sabia, que hace ser sabios. Algunos vieron, aunque desde lejos, la verdad fija, estable, indeclinable, en donde se hallan todas las razones de todas las cosas creadas, pero situados en el error, y por ello no encontraron aquella posesión tan grande e inefable y beatífica, hacia la cual dirige el camino [...] ¿Acaso dice el Apóstol que ellos no retienen a la verdad? <No>, sino que retienen la verdad en la iniquidad. Lo que tienen es bueno, lo malo es *donde* lo tienen⁷⁴.

Volvamos ahora a *De civitate dei*. El hecho de que los platónicos sean considerados por Agustín como ciudadanos de la *societas terrena* no sólo tiene una connotación intelectual, sino también una connotación política. Como Agustín bien sabe, la religión politeísta pagana es un culto indisolublemente unido a la constitución de la *civitas*. Dicho en el lenguaje varroniano de la *Ciudad de Dios*: la teología mítica (*theologia fabulosa*) y la teología civil (*theologia civilis*) de la sociedad romana son dos formas de religiosidad pagana que se retroalimentan y que dependen del mismo fundamento demoníaco⁷⁵. Un ejemplo político concreto del influjo de esta

⁷¹ Cf. *vera rel.* 101; *conf.* VII, 17, 33, s. 241.

⁷² *trin.* IV, 15, 20: Sunt autem quidam qui se putant ad contemplandum deum et inhaerendum deo virtute propria posse purgari, quos ipsa superbia maxime maculat.

⁷³ Rom 1, 18: quia veritatem Dei in inuistitiam detinent.

⁷⁴ s. 171, 1: deum esse quamdam uitam aeternam, immutabilem, intelligibilem, intelligentem, sapientem, sapientes facientem, nonnulli etiam huius saeculi philosophi uiderunt. ueritatem fixam, stabilem, indeclinabilem, ubi sunt omnes rationes rerum omnium creaturarum, uiderunt quidem, sed de longinquo; uiderunt, sed in errore positi: et idcirco ad eam tam magnam et ineffabilem et beatificam possessionem, qua uia perueniretur, non inuenerunt... numquid dixit eos non detinere ueritatem? sed, ueritatem in iniquitate detinent. bonum est quod tenent: sed malum est ubi tenent. ueritatem in iniquitate detinent.

⁷⁵ *civ.* VI 8: et illam scilicet fabulosam et istam ciuilem, illam uero audebant improbare hanc non audebant; illam culpandam proposuerunt, hanc eius similem comparandam exposuerunt, – non ut haec prae illa tenenda eligeretur, sed ut cum illa respuenda intellegeretur, atque ita sine periculo eorum, qui ciuilem theologiam reprehendere metuebant, utraque contempta ea, quam naturalem uocant, apud meliores animos inueniret locum.

philosophia huius mundi podríamos encontrarlo en la figura de Juliano el Apóstata. En las pocas menciones en la obra agustianiana de la figura de este emperador, una en *De civitate dei* es particularmente interesante: *civ.* V, 21⁷⁶. Allí se retrata a la figura del emperador como una síntesis de los vicios políticos e intelectuales del *cives* de la sociedad terrena. Por un lado, Agustín muestra a un Juliano que, al igual que los *platonici*, se ve impelido por la curiosidad sacrílega a consagrarse a los oráculos⁷⁷ y a la idolatría; y por otro, al igual que los gobernantes romanos, se le muestra subyugado por el “deseo de dominio” (*amor dominandi*)⁷⁸. Es significativo que Juliano, a quien Agustín considera explícitamente un persecutor de la Iglesia en contra de quienes, como Orosio, pensaban que las persecuciones habían ya terminado con Diocleciano y Maximiano⁷⁹, haya promulgado un edicto que marginaba a los cristianos de la enseñanza de la literatura y la oratoria en el imperio, edicto que afectó a un platónico converso como Mario Victorino⁸⁰. Más aún, la descripción del emperador como un hombre poseedor de un talento o genio superior (*egregia indoles*) devenido en idólatra⁸¹ recuerda la descripción de Porfirio como un hombre *doctissimus*⁸², *nobilis*⁸³, que prefirió la práctica de la idolatría a “inclinare la cerviz”⁸⁴ ante un *Deus humilis*. El Emperador Juliano sería, por así decirlo, una especie de Porfirio con poder político; un *platonius* que quiso imponer la *pax terrena* y sus *leges religionis* (esto es, la idolatría), amenazando así la paz de la *civitas caelestis*⁸⁵.

5. La ineficacia de la filosofía

Pese a que Agustín considera que los platónicos superan a todas las demás escuelas filosóficas en sus tres áreas (*logica, ethica, physica*), con todo, no deja de insistir en que esta filosofía adolece de una manifiesta ineficacia, es decir, que es inútil a la hora de influir positivamente en la vida concreta de los hombres. Platón, por ejemplo, intentó apartar a sus conciudadanos de la *theologia fabulosa* de los poetas, mas sin éxito⁸⁶. Las

Nam et ciuilis et fabulosa ambae fabulosae sunt ambaeque ciuiles; ambas inueniet fabulosas, qui uanitates et obscuritates ambarum prudenter inspexerit; ambas ciuiles, qui scaenicos ludos pertinentes ad fabulosam in deorum ciuiliu festiuitatibus et in urbium diuinis rebus aduerterit.

⁷⁶ *civ.* V, 21 ipse apostatae Iuliano, cuius egregiam indolem decepit amore dominandi sacrilega et detestanda curiositas, cuius uanis deditus oraculis erat, quando fretus securitate uictoriae naues, quibus uictus necessarius portabatur, incendit; deinde feruide instans inmodicis ausibus et mox merito temeritatis occisus in locis hostilibus egenum reliquit exercitum, ut aliter inde non posset euadi, nisi contra illud auspicium dei Termini, de quo superiore libro diximus, Romani imperii termini mouerentur. cessit enim Terminus deus necessitati, qui non cesserat Ioui. haec plane deus unus et uerus regit et gubernat, ut placet; et si occultis causis, numquid iniustus?

⁷⁷ La relación entre platonismo y la curiositas ya había aparecido en *vera rel.* 4, 7. C. también *ep.* 118, 5, 33.

⁷⁸ En efecto, el *amor o libido dominandi* es una de las notas características de las los reinos y gobernantes de la *civitas terrena*. Cf. *civ.* I, *praef.*; I 30; XIV, 28.

⁷⁹ Cf. *civ.* 18, 52. Cf. Orosio, *Historiae* VII, 17.

⁸⁰ *conf.* VIII, 5, 10. Cf. Hadot, P. *Marius Victorinus: recherches sur sa vie et ses œuvres*. París, Institut d'études agustiniennes, 1971, pp. 285ss.

⁸¹ *c. litt. Pet.* II, 203: uobis enim, qui sic nos arguitis, quid fuit cum rege pagano et quod grauius est apostata et christiani nominis hoste Iuliano, a quo uobis basilicas quasi uestras reddi deprecantes hoc in eius laude posuistis, quod apud eum sola iustitia locum haberet? quibus uerbis – credo enim uos Latine intellegere – et idololatria Iuliani et apostasia iustitia est appellata.

⁸² *civ.* VIII, 33.

⁸³ *civ.* VII, 25.

⁸⁴ *ep.* 118, 3, 21.

⁸⁵ *civ.* XIX, 17.

⁸⁶ *civ.* II, 14.

disputas de Platón se oyen, lamentablemente, como un mero “murmullo”⁸⁷. Cicerón, secundándolo, intentó advertir a los romanos acerca del peligro moral que encierran las ficciones de los poetas, pero sus intentos fueron “en vano” (*frustra*)⁸⁸. Peor aún: aunque el platonismo sobrepasa con mucho al estoicismo y al epicureísmo, estas dos últimas escuelas han tenido, de acuerdo al Hiponense, una aceptación inmensamente mayor entre la mayoría⁸⁹. Con todo, el platonismo también está infectado por un mal que afecta a las demás escuelas: el disenso. Los *philosophi* de todas las escuelas gastan su tiempo de escuela en escuela y de gimnasio en gimnasio en discusiones excesivas y estériles, y dentro de las mismas escuelas es imposible hallar un acuerdo doctrinario⁹⁰. Por ejemplo, aunque peripatéticos, platónicos y estoicos estén de acuerdo en el fondo con respecto a la teoría de las pasiones, prefieren, sin embargo, enredarse en disensos terminológicos: “a los pobres griegos, que prefieren la lucha a la verdad, siempre los ha afligido la controversia sobre palabras” dice el Hiponense, haciendo eco del juicio de Cicerón⁹¹. Con ello reproducen una característica propia de la *civitas terrena*: la división contra sí misma en luchas intestinas (Cf. *civ.* XIV 4).

Sin embargo, existe una falla propia del platonismo, que tiene que ver no tanto con su propia estructura interna, sino con su destinatario: el género humano. La *platonica philosophia* es una ocupación que *de facto* muy pocos pueden llevar a cabo. Siguiendo el *dictum* ciceroniano del Hortensio⁹², Agustín también cree que la filosofía, por ser un género de vida muy exigente tanto a nivel intelectual como moral, no puede ser algo masivo. En su obra temprana, nuestro autor incluso llegó a entrever la idea, muy neoplatónica, de que sólo quienes se consagraban a las *bonae artes* podían acceder al conocimiento de lo verdadero y lograr la *beata vita*⁹³. Aunque Agustín muy prontamente desistió de que lo verdadero y la felicidad eran, por así decirlo, “monopolio” de quienes tienen el *otium* y la capacidad necesaria para ascender inteligiblemente hacia Dios, con todo, la idea de que la *philosophia* (entendida como género de vida moral-intelectual, ya incapaz de brindar la salvación) era algo que puede ser desarrollado sólo por una ínfima cantidad de la población (*perpauci, paucissimi*) siguió siendo una idea asumida por Agustín hasta su obra tardía más importante, *De civitate Dei*⁹⁴.

⁸⁷ *civ.* VI, 1.

⁸⁸ *civ.* II 14.

⁸⁹ En la carta 118 dirigida a Dióscoro, Agustín desarrolla más extensamente la lamentable derrota del platonismo: en filosofía moral, los platónicos han llegado a la verdad de que el *summum bonum* o *finis boni* del hombre consiste en “gozar de Dios”, mientras que los epicúreos han puesto falsamente la felicidad en el cuerpo y los estoicos en el alma. En filosofía natural, tanto estoicos como epicúreos serían incapaces de trascender el ámbito de lo meramente corpóreo. En filosofía racional, tanto estoicos como epicúreos estarían encerrados en el sensualismo y serían incapaces de comprender el carácter intelectual del conocimiento. Cf. *ep.* 188, 19.

⁹⁰ *civ.* XVIII, 41: Has et alias paene innumerabiles dissensiones philosophorum quis umquam populus, quis senatus, quae potestas vel dignitas publica impiae ciuitatis diiudicandas et alias probandas ac recipiendas, alias improbandas repudiandasque curauit, ac non passim sine ullo iudicio confusese habuit in gremio suo tot controversias hominum dissidentium, non de agris et domibus uel quacumque pecuniaria ratione, sed de his rebus, quibus aut misere uiuitur aut beate?

⁹¹ *civ.* IX, 5: uerbi controuersia iam diu torqueat homines Graeculos contentionis cupidores quam ueritatis. Cf. Cicerón, *De oratore*, I, 11, 47.

⁹² *Hortensius* Fr. 88G: Philosophiam non esse vulgarem, quod eam non nisi docti homines adsequi possint. *Hortensius* Fr. 89G: Cicero ait abhorrere a multitudine philosophiam. El tópico es tan viejo como la filosofía misma, cf. Held, K. *Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie*. Walter de Gruyter, 1980, pp. 127ss.

⁹³ Cf. *Acad.* II, 3, 8; *beata* v. II, 8. Un rechazo contundente a esta idea se halla en *retr.* 1, 3, 2.

⁹⁴ *civ.* X, 27; XXII, 23: Ad quam rem etiam philosophiam prodesse dicunt docti huius saeculi, quam dii quibusdam paucis, ait Tullius, ueram dederunt; nec hominibus, inquit, ab his aut datum est donum maius aut potuit ullum dari. Usque adeo et ipsi, contra quos agimus, quoquo modo compulsi sunt in habenda non quacumque, sed vera philosophia diuinam gratiam confiteri. Porro si paucis diuinitus datum est uerae philosophiae contra

La razón para desconfiar de la efectividad de la *philosophia*, como dije anteriormente, no se basa tanto en una crítica hacia la filosofía misma, como en una interpretación de la condición *caída* del hombre en todas sus dimensiones: su mente, su voluntad, sus afectos, su cuerpo.⁹⁵ Siguiendo este esquema, podríamos decir que la mente del hombre está ofuscada y lo inteligible le está vedado, su voluntad tiende al *amor sui*, sus afectos están desordenados y su cuerpo no está sujeto al gobierno de la razón. Para Agustín, la esencia del hombre está hasta tal punto fácticamente dañada, que la mayoría del género humano tiende a una vida disgregada (“una vida deforme”, como señala en *civ.* XIX 1) e idólatra, y no se cuida de la virtud ni de las sutiles disputas de los filósofos⁹⁶. Apenas muy pocos pueden trascender el mundo de los sentidos y abandonar los placeres corpóreos para conocer, por ejemplo, que en Dios “vivimos, nos movemos, y existimos”⁹⁷. Según Agustín, Porfirio era perfectamente consciente de esta limitación del género humano, pero aun así quiso lidiar con ella mediante el recurso a la teúrgia, en vez de a la fe (*fides*), ambos modos de acceso a la divinidad asequibles a la multitud, uno propio de la *civitas diaboli*, otro propio de la *civitas Dei*⁹⁸. De esta manera, Porfirio perdió, como ha señalado Rist, la oportunidad de moverse desde una “filosofía general” hacia una “filosofía avanzada”⁹⁹. La promesa filosófica de una “purificación del alma” (*purgatio animae*) sólo puede hacerse efectiva, para Agustín, gracias a la *auctoritas divina*, y no a los descubrimientos humanos, demasiado humanos, de los filósofos. Éstos, en cuando son ayudados por Dios, acceden a cosas verdaderas, pero en cuanto son movidos por su humanidad (*quantum autem humanitus impediti sunt*) yerran el camino y caen en la *superbia*, que para Agustín es la lápida de toda filosofía¹⁰⁰. Los filósofos de la *ciudad terrena*, dice Agustín en *civ.* XIV 41, pese a actuar por amor a la verdad, rigen su búsqueda por los “sentidos y racionios humanos”, y no por la *auctoritas divina*, cayendo en el disenso, en la disgregación y la confusión doctrinal propia de Babel, arquetipo de la *confusio*¹⁰¹: “aunque éstos (a saber, los *philosophi*) decían cosas ciertas, con la misma licencia decían cosas falsas, de suerte que no en vano esta ciudad tomó el nombre místico de Babilonia, nombre que se interpreta como “confusión”¹⁰². Los ciudadanos de la *civitas Dei*, en cambio, sin haber pasado por los

miserias huius uitae unicum auxilium, satis et hinc apparet humanum genus ad luendas miseriarum poenas esse damnatum. Sicut autem hoc, ut fatentur, nullum diuinum maius est donum, sic a nullo deo dari credendum est, nisi ab illo, quo et ipsi qui multos deos colunt, nullum dicunt esse maiorem. Cf. en este respecto cf. Fuhrer, T. “Die Platoniker...” pp. 102-105.

⁹⁵ Para las consecuencias de la *corruptio naturae* a nivel de los afectos o emociones, cf. *civ.* IX, 3-6; 14, 9; 19.

⁹⁶ Cf. breuiculus de *civ.* II 7: Inutilia esse inuenta philosophica sine auctoritate divina, ubi quemque ad uitia pronunt magis movet quid dii fecerint, quam quid homines disputarint.

⁹⁷ *civ.* VIII, 10: .et ubi Atheniensibus loquens, cum rem magnam de Deo dixisset et quae a paucis possit intellegi, quod in illo vivimus et mouemur et sumus.

⁹⁸ Cf. *civ.* X, 9: Haec et alia multa huiuscemodi, quae omnia commemorare nimis longum est, fiebant ad commendandum unius Dei veri cultum et multorum falsorumque prohibendum. Fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magian vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant

⁹⁹ Rist, J. “On the nature and worth of Christian philosophy: Evidence from *The City of God*” en Wetzel, J. (ed). *Augustine’s City of God. A Critical Guide*. Cambridge University Press, 2012: pp. 209-201.

¹⁰⁰ *civ.* II, 17.

¹⁰¹ *civ.* XVIII, 41: ipsi philosophi, a quibus ad ista progressi sumus, qui non uidentur laborasse in studiis suis, nisi ut inuenirent quo modo uiuendum esset ad commodate ad beatitudinem capessendam, cur dissenserunt et a magistris discipuli, et inter se condiscipuli, nisi quia ut homines humanis sensibus et humanis ratiocinationibus ista quaesierunt?

¹⁰² *civ.* XVIII, 41: ubi etsi aliqua uera dicebantur, eadem licentia dicebantur et falsa, prorsus ut non frustra talis

arduos procesos argumentativos (*laboriosibus disputationis*) de los platónicos, en los cuales se entremezcla la verdad y la falsedad, llegan a las mismas conclusiones que ellos, superándolas, y conservando la perfecta unidad doctrinal¹⁰³.

6. Filosofía como *amor rectus*

Como mencioné más arriba, Agustín celebra sobremanera a Platón por haber arribado a la conclusión de que la *philosophia* se reduce al *amor Dei*¹⁰⁴. Yendo más lejos: puesto que las Sagradas Escrituras revelan que Cristo es “la sabiduría de Dios (*sapientia Dei*; I Co 1, 24; *civ.* XVIII, 41), la conclusión natural que Agustín extrae de aquí (ya insinuada en su obra temprana¹⁰⁵) es que la filosofía en su grado sumo debe configurarse según Cristo. Aunque en *De civitate Dei* no encontramos tal conclusión literalmente planteada, con todo, encontramos en otras obras formulaciones paralelas que podrían fácilmente introducirse como *breviculi* de los libros VII-X de *De civitate Dei*; valga como ejemplo paradigmático la caracterización de los *platonici* en *De trinitate* como “aquellos filósofos que han *filosofado* sin mediador, es decir, sin el hombre Jesucristo” (*sine mediatore, id est sino homine Christo philosophati sunt*)¹⁰⁶.

Que la filosofía tenga que configurarse u orientarse hacia Cristo no significa, por cierto, que ésta tenga que transformarse en una actividad intelectual cuyo objeto sea Cristo, es decir, que tenga que transformarse en una *cristología* en el sentido moderno de la expresión; que los filósofos tengan que filosofar *cum mediatore* significa más bien que han de aceptar, mediante la *humilitas*¹⁰⁷ que la solución a la cuestión del *summum bonum* o *finis bonorum* (para Agustín, piedra angular de la filosofía) se encuentra en la encarnación. La humildad, virtud de la que carecen totalmente los *daemonicolae* (y a fortiori los demonios), es la llave de entrada para que todos los hombres, incluidos los *doctos*, lleguen al conocimiento de la verdad, y se vuelvan *sabios*. En efecto, el *doctus* —según una formulación más temprana presente en el libro II de *De doctrina christiana*— se diferencia del *sapiens* en que aquel es instruido, es decir, sabe cosas verdaderas y fundamentales, mientras que éste no sólo las sabe, sino que también las reconduce a la alabanza y al amor de

ciuitas mysticum uocabulum Babylonis acceperit. Babylon interpretatur quippe confusio.

¹⁰³ *civ.* VIII, 10: Nec, si litteras eorum Christianus ignorans uerbis, quae non didicit [...], in disputatione non utitur, ut vel naturalem Latine vel physicam Graece appellet eam partem, in qua de naturae inquisitione tractatur, et rationalem sive logicam, in qua quaeritur quonam modo veritas percipi possit, et moralem vel ethicam, in qua de moribus agitur bonorumque finibus appetendis malorumque vitandis, ideo nescit ab uno vero Deo atque optimo et naturam nobis esse, qua facti ad eius imaginem sumus, et doctrinam, qua eum nosque noverimus, et gratiam, qua illi cohaerendo beati simus. Haec itaque causa est cur istos ceteris praeferamus, quia, cum alii philosophi ingenia sua studiaque contriverint in requirendis rerum causis, et quinam esset modus discendi atque uiuendi, isti Deo cognito reppererunt ubi esset et causa constitutae uniuersitatis et lux percipiendae ueritatis et fons bibendae felicitatis. Cf. también *civ.* XVIII, 41.

¹⁰⁴ *civ.* VIII, 11: Deinde quod Plato dicit amatorem Dei esse philosophum, nihil sic illis sacris litteris flagrat.

¹⁰⁵ Cf. *Acad. Acad.* III, 20, 43: nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum auctoritatis atque rationis. Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentior.

¹⁰⁶ *trin.* XIII, 19, 24. En otros textos se habla de quienes han “filosofado sin el Espíritu Santo” (*qu.* II 25) o “sin el culto a Dios” (*ep.* 130 5, 10).

¹⁰⁷ Con respecto al papel que juega la humildad en *De civitate dei*, cf. Fitzgerald, A. “Christ’s humility and christian humility in the ‘De civitate Dei’” en *Mayéutica*, vol 40, no. 90, 2014, pp. 241-261.

Acerca de la correcta atribución del adjetivo *humilis* a Dios cf. Gioia, L. *The theological epistemology of Augustine’s De Trinitate*. Oxford 2008, p. 73 ss.

Dios¹⁰⁸. El docto puede envanecerse en su conocimiento, mientras que el sabio ya no, puesto que su *amor* o *dilectio* está orientado hacia la *sapientia*, que es Cristo. Usando el famoso pasaje de I Cor 8, 11 (el “leitmotiv de la hermenéutica agustiniana”¹⁰⁹), podemos decir que el filósofo que no ha aceptado humildemente la encarnación del Verbo posee una “ciencia que hincha” (*scientia quae inflat*), mientras que el filósofo que sí la ha aceptado, posee una ciencia con caridad, es decir, es sabio. Llevado a los términos de *De civitate Dei*, el filósofo ciudadano de la *civitas terrena* se asemeja a los ciudadanos “arquetípicos” de esta ciudad, los demonios, “en quienes hay ciencia (*scientia*), pero no caridad (*caritas*)”¹¹⁰. Sin embargo, al contrario de los demonios, que tienen una *scientia* que les permite saber con total certeza que Cristo es el Verbo de Dios encarnado, los platónicos, por ser hombres, participan de un conocimiento más imperfecto, que es base para la incredulidad (defecto imposible en los demonios)¹¹¹. Este conocimiento imperfecto es a la vez la condición de posibilidad para que los *platonici* se abran a la fe, que provee el acceso a verdades que se hallan, ya por ser acontecimientos históricos (*historica*), ya por ser misterios (*mysteria*), más allá del alcance de la experiencia humana¹¹².

Se ha dicho muchas veces que la epistemología agustiniana gira en torno al binomio “crede ut intellegas” e “intellege ut credas”. A partir de *De civitate dei*, podemos decir que el verbo *crede* en la primera puede bien ser reemplazado por el verbo *dilige* o *cole*¹¹³: dado que los platónicos no aman ni le rinden culto a Dios, sino a los demonios, su voluntad se pervierte y finalmente no logran la comprensión: “los platónicos no tienen fe, y por ello no comprenden” (*non credunt, et ob hoc non intellegunt*)¹¹⁴. Por paradójal que parezca, la clave para el buen ejercicio de la capacidad de pensar filosóficamente (el *intelligere* dónde se halla la “vida feliz”) yace para Agustín, en última instancia, en la rectitud de la voluntad.

En efecto, Agustín insiste repetidas veces en la etimología de la palabra *philosophia* (*amor sapientiae*) para acentuar el papel de la voluntad en la consecución de la vida bienaventurada, objeto supremo de la *philosophia*¹¹⁵. Ya que es la orientación del amor (*amor, dilectio*) lo que define o determina si la voluntad de quien ama está

¹⁰⁸ Cf. *doc. chr.* II, 38, 138: ad unius dei laudem atque dilectionem cuncta convertere a quo cuncta esse cognoscit, doctus videri potest, esse autem sapiens nullo modo.

¹⁰⁹ Pollmann, C. *Augustinus. De christliche Bildung (De doctrina christiana)* Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort. Reclam, Stuttgart 2002, p. 235.

¹¹⁰ *civ.* IX, 21.

¹¹¹ En *civ.* XI 21 Agustín acude a una etimología de origen platónico (*daimon* como derivado de la forma perfecta del verbo *dáo*, conocer) para conectar la idea de una *scientia sine caritate* con el ser mismo de los demonios (Cf. Platón, Crátilo 398a). Acerca la “fe de los demonios” cf. *Io. ev.* VI, 21.

¹¹² Para la división de objetos de la *fides* o del acto de *credere*, cf. TeSelle, E. Art. “Credere” en *Augustinus Lexikon* 2 (1996-2002) p. 119-131.

¹¹³ Svensson, M. “Fe y razón en el campo práctico-político. Un estudio desde la correspondencia de san Agustín con autoridades públicas” en *Teología y Vida*, 2011, p. 229. Con la intercambiabilidad entre *credere*, *diligere* y *colere* no queremos afirmar que se trata de actividades idénticas; en efecto, la primera es una actividad propia del intelecto, según la famosa definición de *praed. sanct.* 2.5., mientras que las segundas radican en la voluntad. Nuestra tesis más bien apunta a que la epistemología agustiniana enfatiza, como condición de su desarrollo, la conversión *religiosa* (en la cual confluyen la fe, la caridad y el culto) de quien intente involucrarse en las preguntas filosóficas fundamentales.

¹¹⁴ *civ.* VIII, 2, 8. Cf. también s. s. 184, 1, 1: Nam si esset in eis vera sapientia, quae Dei est et Deus est, intellegent a Deo carnem potuissent suscipi, nec eum in carnem potuissent mutari; intellegent eum assumpsisse quod non erat, et permansisse quod erat; et in homine ad nos venisse, et a Patre non recessisse.

¹¹⁵ *Acad.* II, 3, 7: Quid est enim philosophia? Amor sapientiae.

rectamente ordenada o no, “el verdadero filósofo es quien ama a Dios”¹¹⁶. Ahora bien, amor y culto están indisolublemente unidas para Agustín¹¹⁷. Aunque en sentido moderno el término “culto” (*cultus*) parece ir más allá del dominio de la ética hacia el ámbito de lo “religioso” (i.e. a los ritos y formas en que se expresa una religión), para el latín de Agustín, por el contrario, el término *cultus* designa la afición, la amistad o el amor de un hombre hacia algo¹¹⁸. Rendirle culto a Dios significa, por lo tanto, amarlo. Y puesto que el *amor Dei* es idéntico a la filosofía o a la sabiduría (*sapientia*), podríamos, a partir de Agustín, llegar a la conclusión de que la verdadera filosofía está estrechamente unida al culto a Dios¹¹⁹. En este sentido, filósofos son, por ejemplo, los profetas del Antiguo Testamento¹²⁰.

Justamente el problema de los *platonici* como Porfirio es que no son consecuentes *cúlticamente* en su descubrimiento de Dios: como señala el Hiponense en *civ.* X 29, éstos son capaces de vislumbrar, desde lejos y “con la visión nublada” (*acie caligante*), la patria hacia donde deben ir, pero “no cogen el camino que hay que tomar a ella”¹²¹. Queda así explicitado que el problema *filosófico*, en sentido agustiniano, de los *philosophi civitatis diaboli*, no radica primariamente en el modo en que éstos argumentan bien o mal acerca de la realidad, sino en el modo en que éstos orientan fácticamente su voluntad. Al dejarse seducir por el *amor sui*, el filósofo de la ciudad terrena o “sabio de este mundo” rechaza la mediación de Cristo, desecha la *fides* como modo de acceso a Cristo, se envanece en la idolatría y, como en un movimiento circular, vuelve a aquel estado inicial que supuestamente todo filósofo desea ansiosamente superar: la miseria y la ignorancia.

7. Conclusión

A modo de conclusión, quisiera expresar lo dicho en este artículo en los siguientes puntos sintéticos:

Agustín en *De civitate Dei* sigue considerando, como en su etapa juvenil, que el platonismo es la mejor expresión pagana de la búsqueda racional de la felicidad tanto a nivel contemplativo como a nivel activo; no obstante, cree que el platonismo no es consecuente con la tarea que él mismo se ha planteado y que su degeneración en idolatría es un paso que se sigue necesariamente de principios internos erróneos para abordar la cuestión crucial de la *mediatio*, núcleo de la filosofía entendida como actividad eudemonística.

¹¹⁶ *civ.* VIII 1: Porro si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator dei

¹¹⁷ Sobre este punto, cf. especialmente Kobusch, T. “Das Christentum als Religion der Wahrheit. Überlegungen zu Augustins Begriff des Kultus“ en *Revue des Études Augustiniennes* 29, 1983.

¹¹⁸ Cf. por ejemplo *civ.* X 1: icimur enim colere etiam homines, quos honorifica uel recordatione uel praesentia frequentamus. nec solum ea, quibus nos religiosa humilitate subicimus, sed quaedam etiam, quae subiecta sunt nobis, perhibentur coli. nam ex hoc uerbo et agricolae et coloni et incolae uocantur, et ipsos deos non ob aliud appellant caelicolas, nisi quod caelum colant, non utique uenerando, sed inhabitando, tamquam caeli quosdam colonos.

¹¹⁹ Cf. la doctrina acerca de la sabiduría y la piedad esbozada en *civ.* X 1 y *trin.* XII, 14, 22; XIV, 1, 1.

¹²⁰ *civ.* XVIII, 14: Illi Israelitae, quibus credita sunt eloquia Dei...Ipsi eis erant philosophi, hoc est amatores sapientiae.

¹²¹ *civ.* X 29: patriam in qua manendum est, sed uiam qua eundum est non tenetis.

El platonismo que opta por mediación demoniaca es considerado por el Hiponense como una forma sofisticada de idolatría radicada en el *amor sui*, y en cuanto tal se ubica, en el esquema de las *duae civitates*, en la “ciudad terrena”. Desde ese punto de vista, un platonismo tal será, si es llevado a la praxis política, enemigo y persecutor de la “ciudad de Dios”.

Otras características del platonismo que denotan su ciudadanía en la *civitas diaboli* son (a) su disenso interno y confusión doctrinal, que lo homologan a las demás escuelas filosóficas “de este mundo” (i.e. estoicos y epicúreos) y (b) su necesaria tendencia a contener errores, producto de la ausencia de una *divina auctoritas* que guíe sus pasos. Estas dos características, unidas al estado infralapsario del género humano y su consecuente incapacidad fáctica de llevar a cabo el currículum ético-intelectual del platonismo, tienen como efecto el *fracaso* de la tarea que el mismo platonismo se ha impuesto: el logro de la felicidad.

Para Agustín, el meollo del eventual fracaso o éxito de las aspiraciones del platonismo radica en lo opción que tome ante la respuesta cristiana al problema de la mediación. La aceptación de Cristo como *mediator* trae consigo, mediante la reforma de la voluntad a través de la humildad y la caridad, el correcto despliegue de la tendencia *cúltica* del ser humano, y en esa medida trae consigo la realización efectiva de la filosofía como *amor sapientiae*.

8. Referencias bibliográficas

Fuentes Primarias

Agustín de Hipona

Acad. (*Contra Academicos*) CChr.SL 22 29, 3-61.

beata v. (*De beata vita*) CChr.SL 29, 65-86.

civ. (*De Civitate Dei*): CChr.SL 47-48.

c. Iul. (*Contra Iulianum*) PL44, 641-874.

conf. (*Confessiones*) CChr.SL 47, 1-314.

div. qu. (*De diversis quaestionibus octoginta tribus*) CChr.SL 44A, 11-249.

doctr. chr. (*De doctrina christiana*) Ed. Simonetti, Mondadori 1994.

ep. (*epistulae*) CSEL 34/2, 539-744; CSEL 44, 1-736; CSEL 57, 1-656.

Gen. ad litt. (*De Genesi ad litteram*) CSEL 28/ 1, 3-435.

Io. ev. tr. (*In Iohannis Evangelium tractatus*) CChr. SL 36, 1-688.

ord. (*De ordine*) CSEL 41, 531-596.

praed. sanct. (*De praedestinatione sanctorum*) PL 44, 959-992.

qu. (*Quaestiones in heptateuchum*) CChr.SL 33, 1-377.

s. (*Sermones*) PL 38, 776-778.

trin. (*De Trinitate*) CChr.SL 50, 25-380; 50A381-535.

vera rel. (*De vera religione*) CChr.sl 32, 187-260.

Apuleyo

De deo Socratis en *De philosophia libri*, ed. C. Moreschini, *Apulei Platonici Madauriensis Opera quae supersunt* 3, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Stuttgart/Leipzig 1991.

Cicerón

De oratore, ed. K. F. Kumaniecki, M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasciculus 3. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, München/Leipzig 1995.

Tusculanae Disputationes, rec. Max Pohlenz in: M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasciculus 44. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, München/Leipzig 1976.

Jámblico

De mysteriis. Emma C. Clarke et al. (Eds.), Leiden 2004.

Orosio

Historiae contra paganos. Arnaud-Lindet, Marie-Pierre (Ed.): *Histoires contre les païens*, 3 tomos, Collection des Universités de France, Paris: Les Belles Lettres, 1990–1991.

Platón

Timeo en Platonis Opera, Volumen IV: Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias (Oxford Classical Texts). Ed. J. Burnet, Oxford 1922 ss.

Las Leyes en Platonis Opera, Volumen V: Minos, Leges, Epinomis, Epistulae, Definitiones (Oxford Classical Texts). Ed. J. Burnet, Oxford 1922 ss.

Plotino

Enéadas en Editio minor, 3 vols., Ed. Henry, P. y Schwyzer, H.-R Oxford University Press, 1964-1982.

Fuentes Secundarias

Brachtendorf, J. “Augustine on the Glory and Limits of Philosophy” en Cary et al. (ed) *Augustine and Philosophy*. Lexington Books, 2010.

Brachtendorf, J. *Augustins Confessiones*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2005.

Catapano, G. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De vera religione*. Institutum Patristicum Augustinianum, Studia Ephemeridis “Augustinianum” 77. Roma, 2001.

Catapano, G. “The Development of Augustine’s Metaphilosophy: Col 2:8 and the ‘Philosophers of this World’” en *Augustinian Studies* 38:1, 2007.

Catapano, G. “I filosofi nei primi tre libri del *De civitate Dei*” en *Studia Ephemeridis Augustinianum* 86. Lettura del *De Civitate Dei* I-X, Roma 2003, pp. 79-90.

Catapano, G. *L’ Idea di Filosofia in Agostino. Guida Bibliografica*. Padova 2000.

Catapano, G. “Filosofia, Idea di” en Fitzgerald (ed.), Agostino. Dizionario enciclopédico, edizione italiana a cura di L. Alici e A. Pieretti, Roma: Città Nuova, 2007, pp. 730-733.

Courcelle, P. *Recherches sur Les Confessions de Saint Augustin*, Paris², 1968.

Crouse, R. “Paucis mutatis verbis. St. Augustine’s Platonism” en Dodaro, R/ Lawless, G (Eds.) *Augustine and his Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner*. Londres / Nueva York 2000, pp. 37-41.

Domínguez, P. *Augustins Philosophiebegriff*. Schöningh, Paderborn 2016.

Drecoll, V.; Kudella, M. *Augustin und der Manichäismus*. Mohr Siebeck, 2011.

- Fitzgerald, A. "Christ's humility and Christian humility in the 'De civitate Dei'" en *Mayéutica*, vol 40, no. 90, 2014, pp. 241-261.
- Fuhrer, Therese. T. *Augustin Contra Academicos. Bucher 2 und 3, Einleitung und Kommentar*. Berlin 1997.
- Fuhrer, T. "Die Platoniker und die civitas dei (Buch VIII-X)" en Horn, C. (Ed.) *Augustinus. De civitate dei*. Akademie Verlag, Berlin 1997.
- Gioia, L. *The theological epistemology of Augustine's De Trinitate*. Oxford 2008.
- Hadot, P. *Marius Victorinus: recherches sur sa vie et ses œuvres*. Paris, Institut d'études augustiniennes, 1971.
- Held, K. *Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie*. Walter de Gruyter, 1980.
- Ierodiakonou, K. "The Stoic division of Philosophy" en *Phronesis* 38, 1993.
- Kobusch, T. "Das Christentum als Religion der Wahrheit. Überlegungen zu Augustins Begriff des Kultus" en *Revue des Études Augustiniennes* 29, 1983.
- Madec, G. *Saint Augustin et la philosophie : notes critiques*. Paris 1996.
- Madec, G. "Connaissance de Dieu et action de grâces" en *Recherches augustiniennes* 2, 1962.
- Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy*. Routledge, 1983.
- Pannenberg, W. "Christentum und Platonismus. Die kritische Rezeption Augustins in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige christliche Denken" en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 96, 1985, pp. 147-161.
- Pollmann, K. C. *Augustinus. De christliche Bildung (De doctrina christiana)* Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort. Reclam, Stuttgart 2002.
- Regen, F. "Augustins Darstellung des Platonismus am Anfang des 8. Buches der Civitas Dei" en H.-D. Blume/F. Mann (eds.) *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*. Münster, 1983 (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 10), pp. 208-227.
- Rist, J. "On the nature and worth of Christian philosophy: Evidence from *The City of God*" en Wetzel, J. (ed). *Augustine's City of God. A Critical Guide*. Cambridge University Press, 2012, pp. 209-201.
- Solignac, A. *Les confessions, en Oeuvres de Saint Augustin*, t. 13/14 Bibliothèque Augustinienne, Paris, 1962.
- Svensson, M. "San Agustín y la filosofía como ingenuidad institucionalizada" en *Razón y tradición. Estudios en honor a Juan Antonio Widow*. Viña del Mar, 2011. vol. 1, p. 56.
- Svensson, M. "Fe y razón en el campo práctico-político. Un estudio desde la correspondencia de san Agustín con autoridades públicas" en *Teología y Vida*, 2011, p. 229.
- TeSelle, E. "'Regio Dissimilitudinis' in the Christian Tradition and its Context in Late Greek Philosophy" en *Augustinian Studies* 6, 1975, pp. 153-179.
- TeSelle, E. Art. "Credere" en *Augustinus Lexikon* tomo 2 (1994ss.), Schwabe & Co. Basilea, p. 119-131.